



Rousseau et d'Alembert. Deux conceptions divergentes de la philosophie.

Juliette Grange

► To cite this version:

Juliette Grange. Rousseau et d'Alembert. Deux conceptions divergentes de la philosophie.. Études Jean-Jacques Rousseau, 2009, 17, pp.395. halshs-00985477

HAL Id: halshs-00985477

<https://shs.hal.science/halshs-00985477>

Submitted on 29 Apr 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Juliette Grange

Rousseau et d'Alembert : deux conceptions divergentes de la philosophie ?

On connaît à Rousseau toutes sortes de querelles où enjeu intellectuel et difficultés plus personnelles se mêlent étroitement : Hume, Voltaire, Diderot, Helvétius, pour ne citer que les philosophes de premier plan, furent parties prenantes. En ce qui concerne d'Alembert,¹ les polémiques que Rousseau entretient avec lui sont pour certaines bien connues (la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, et les divergences concernant la musique et le Ramisme),² mais pour d'autres, plus philosophiques, l'aspect biographique nous arrête, tant nous sommes séduits par l'aspect personnel des litiges qui voient s'affronter deux tempéraments intellectuels, deux tournures d'esprit très contrastées.

L'éclat de l'expression par Jean-Jacques Rousseau de ses brouilles et désaccords, les talents de plume des uns et des autres, la célébrité des protagonistes dont l'histoire fera des mythes, la force des personnalités, les tensions politiques présentes dans les polémiques,³ tout cela masque ce qui sous-tend les divergences. On verra qu'il s'agit dans le cas de d'Alembert et Rousseau également d'une opposition entre deux philosophies, différentes et même étrangères sur nombre de points fondamentaux, convergentes sur d'autres tout aussi essentiels.

On prendra dans cet article le parti d'esquisser à gros traits les grandes lignes de ce qui sépare et unit philosophiquement d'Alembert et Rousseau. Pour ce faire, on adoptera au départ le point de vue de d'Alembert. Il s'agit en effet de tenter d'établir une parité entre ces deux grandes pensées dont les styles sont si opposés. Mais on remarque que l'étude de la relation entre les deux penseurs est en effet souvent menée en quelque sorte du point de vue de Rousseau. Le talent de ce dernier pour exprimer ses émotions dicte la nature et l'objet des commentaires. D'Alembert et sa prudence philosophique, sa précision de mathématicien, la sagesse tactique qu'il déploie pour protéger les "philosophes", la nature nuancée des jugements qu'il porte en font parfois le simple protagoniste d'un drame dont Rousseau semble le plus brillant et le principal acteur. Il convient dans un premier temps d'oublier les divergences personnelles entre le 'subtil et rusé d'Alembert' (selon l'expression de Rousseau) et le paradoxe vivant qu'est Rousseau (d'après d'Alembert), pour nous pencher sur les fondements philosophiques de leurs oppositions.

'[...] nous relèguons d'Alembert dans ses mathématiques' écrivait déjà Diderot dans *Le Neveu de Rameau*. Au contraire, nous déplacerons peut-être transitoirement les lignes de forces pour restituer à l'Alembert le crédit théorique qui lui est implicitement dénié. En filigrane sera présente une question qui n'est pas d'érudition : qu'est-ce que les Lumières françaises ? Possèdent-elles une unité ? Lorsque Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert* affirme rompre avec "les philosophes", qu'elles en sont les conséquences ? Le XVIII^e siècle français n'est-il pas 'cette rivalité du jugement et de la sensibilité' qu'illustre l'opposition entre Rousseau et d'Alembert et que le romantisme français effacera ?⁴

¹ Pour le détail des relations personnelles, voir l'article d'Alembert du *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Ss/direction de R. Trousson et F.S. Eigeldinger, Champion Classique, 2006, p.17-20. Pour un point de vue plus général, J. Pappas, article en bibliographie. Voir aussi L.A. Boiteux, 'Le rôle de d'Alembert dans la querelle Rousseau-Hume', *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, 1950-52, tome 32.

² O'Dea, Mostefai, voir en bibliographie.

³ Rousseau s'enfuit, Diderot se censure (son œuvre est largement posthume) et d'Alembert se consacre aux mathématiques... Nous ne sommes certes pas dans le cadre de polémiques académiques feutrées.

⁴ Jean Starobinski, *L'Invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 1987, chap. 2.

• Il n'est pas possible de marcher seul dans une route nouvelle.

D'Alembert défend l'étude, la culture savante, les lettres et les arts, la modernité et la diffusion des connaissances en général comme condition de la liberté. Le *Discours préliminaire* de *L'Encyclopédie* répond point par point au *Discours sur les sciences et les Arts*. Certes les maux du temps sont grands, et d'Alembert en convient, mais ceci est dû au fait que les arts, les connaissances scientifiques et les lettres sont insuffisamment répandus dans le public. Il convient d'agir par les livres et la culture, non pour éclairer ce public, mais pour lui donner les moyens de s'éclairer lui-même. Les progrès de la liberté, quoique fragiles et lents, existent, ils peuvent infléchir les mœurs ; il convient donc d'améliorer la législation et l'éducation, y compris des filles, de favoriser les arts et les sciences : le peuple alors acquerra la possibilité de se diriger lui-même, l'esprit public s'infléchira.

Ainsi la civilisation ne corromprait pas, tout au contraire, et l'homme qui pense n'est pas un animal dépravé ; les lois politiques ne sont pas impuissantes à modifier les mœurs ou les règles civiles. Le peuple n'est pas présent simplement dans les fêtes et la vie sociale, il a capacité à connaître. Il n'a donc pas besoin d'un législateur qui inscrive dans les mœurs un amour pour la liberté qui peut se faire jour au contraire, pense d'Alembert, d'une manière raisonnable et raisonnée. S'il est vain à ses yeux d'écrire des diatribes contre la société, s'il faut chercher des remèdes à ses maux, la philosophie de d'Alembert n'est pourtant pas optimiste au sens trivial, on a même cru discerner chez lui un certain scepticisme.

L'activité scientifique de d'Alembert en effet n'est pas étrangère à sa philosophie générale. C'est dans l'examen des sciences et à partir d'elles que l'auteur du *Traité de dynamique* inscrit sa prudence philosophique, sa tolérance et son réformisme, inaugurant là la grande tradition de la philosophie des sciences à la française, tradition qui, à partir de l'examen des sciences, vise à établir (sans toujours y parvenir) une philosophie générale et une philosophie politique. Les sciences nous apprennent ce qu'il en est désormais de la vérité, qu'il existe des certitudes mais que celles-ci sont limitées, que ces certitudes naissent dans l'échange (entre scientifiques) et la liberté de pensée. L'accès à la vérité est indirect et partiel, le progrès des connaissances est indéniable mais limité et tâtonnant.

La catégorie de la temporalité, par exemple, est imposée par notre esprit aux choses, il n'est pas sûr que le temps tel que nous le concevons existe sous cette forme dans la nature. De même on ne peut rien dire de l'espace en général hors d'objets ou de corps qui l'occupent, c'est-à-dire hors de sciences particulières qui tentent de les approcher (hors des mesures et de leur expression mathématique donc). Parler de la nature en général n'a aucun sens : les sciences sont indépendantes du sens commun et des données sensibles, ce qui n'ôte rien à la solidité des lois de la mécanique par exemple. Les sciences de la nature n'étudient donc pas la nature mais des propriétés communes aux corps, que les mathématiques permettent d'approcher de manière simplifiée parce qu'abstraite. Ce dont nous pouvons faire le tour, raisonnablement, c'est des connaissances humaines dans leur diversité et leur richesse. La solitude ni la nature directement abordée ne nous enseignent rien.

L'aspect circonscrit et en partie conventionnel des sciences n'exclut pas la recherche philosophique de principes communs, mais rien ne garantit qu'on parvienne à la définir. La philosophie est une activité non un ensemble de résultats. Le programme qu'est le *Discours préliminaire* n'est pas un traité ou une théorie de la connaissance fermée sur elle-même et aprioristique.

D'Alembert n'est pourtant en rien un sceptique, il ne met pas en doute la capacité à connaître, mais, en savant prudent, il estime devoir renoncer à toute recherche de vérités absolues et définitives, à la recherche des causes. Chaque science ou même chaque branche spécialisée d'une science particulière poursuit un travail qui s'inscrit dans la durée historique

d'efforts collectifs pour approcher un certain nombre de théorèmes, lois ou résultats scientifiques. Si le *Discours préliminaire* de *L'Encyclopédie* proclame la dignité et l'unité des connaissances humaines, la juxtaposition des articles reflète la fragmentation des certitudes effectives, la multiplication des points de vue, à la fois unis et séparés dans la neutralité tolérante du dictionnaire raisonné.

La connaissance objective n'est ni intérieure, ni souterraine. L'organisation du travail intellectuel est en partie anonyme, elle impose une dimension collective aux recherches. D'Alembert parle souvent des philosophes, du petit groupe, persécuté et actif, collaborant à faire progresser la connaissance et la réflexion. Ses appels à la solidarité (à l'égard de Rousseau y compris) ne sont pas simplement tactiques, mais participent d'une certaine conception de la connaissance et des Lumières : on ne marche pas seul dans une route nouvelle, il y a en quelque sorte une politique collective de la philosophie de même qu'un aspect collectif à la recherche scientifique.

L'éloge de Genève est sincère chez d'Alembert dont la pensée a des accents sociniens (l'homme n'est ni bon, ni méchant, né libre, il est susceptible de liberté de jugement et de conscience si l'éducation et la législation le favorise, il s'améliore en imitant la personne morale du Christ, la charité et la tolérance). Les progrès des sciences et de la connaissance favorisent donc les progrès de la liberté comme amélioration spirituelle et morale collective plutôt que l'intériorité de la vie subjective.

Il n'y a pas d'humanité ou assez peu dans la solitude naturelle. L'homme vivant seul sur une île est un être romanesque. La vie en société est naturelle au *zoon politikon* qu'est l'homme. Les sociétés primitives de plus ne sont pas idylliques. L'inégalité de la force sera heureusement ordonnée par les efforts modernes (encore bien insuffisants) vers l'égalité politique. Cette égalité donc n'est pas naturelle, elle est égalité devant les lois construites dans l'histoire humaine, elle est d'ailleurs fragile. La liberté est sans preuve rationnelle et sans évidence, elle est un effort et une tâche, un devoir (public plus que privé).

Il existe donc une morale pour d'Alembert, et une politique. Pas plus que les certitudes scientifiques, elles ne sont pourtant pas hasardeuses ou subjectives et n'ont rien de naturel et d'éternel, de métaphysique ou d'absolu. Leur connaissance passe par celle de l'histoire sociale des valeurs ; les fondateurs de la sociologie et des sciences morales s'en souviendront :

‘Saint-Simon ne songera-t-il pas plus tard à élever la politique au rang d'une science expérimentale, parce que d'Alembert tenait déjà, avec Helvétius et d'Holbach, que la morale, art social comme elle, relève de l'observation scientifique ? Saint-Simon croyant à la science exploratrice des faits et législatrice des sociétés ; cette croyance, il la devait au géomètre d'Alembert’.⁵

Au contraire de Rousseau, en particulier dans *Émile* : ‘On doit prendre l'homme tel qu'il est et non tel qu'à la rigueur il aurait pu être’.⁶ Le progrès est précaire et fragile, il tient à cette connaissance de nous-mêmes, à cette capacité à raisonner que l'histoire et les sciences morales et politiques nous procurent.

• S'éclairer au-dedans ou philosopher au-delà de la philosophie.

Pour Rousseau, l'injonction première de la philosophie, le connais-toi toi-même, nécessite un dépouillement : se détourner des sciences, de l'encombrante culture savante, de tout ce qui établit entre le moi et la connaissance des médiations (conventions formelles, aspect collectif de la science). Le but n'est pas la transformation de l'esprit public comme

⁵ Maxime Leroy, *La vie du Comte de Saint-Simon* (Paris, Grasset, 1925) p. 58.

⁶ *Éléments de philosophie*, 6, Œuvres complètes, p.182.

devoir collectif à partir des avancées des sciences, mais la connaissance de soi dans la présence pure de soi-même à soi-même. Même l'œuvre, l'écriture, ne sont pas sortie de soi.

Une autre forme de connaissance donc, où il s'agit de dépasser la philosophie, de rompre avec les philosophes – les Encyclopédistes – ce qui n'est pas faire retour à la morale ou à la théologie d'avant la modernité. Les anciens et les modernes sont également des adversaires. La science moderne tout autant que la dogmatique religieuse évitent dans leur foisonnante production la simplicité de la question : qu'est-ce que l'homme ? Écrire des lettres vaut mieux qu'accumuler Traités et Discours. La philosophie alors est sortie de la philosophie pour mieux accomplir sa prescription originelle. Illumination sur le chemin de Vincennes, conviction irraisonnée.

On puise la connaissance de l'homme dans la nature qui ne ment jamais : ce n'est donc pas l'histoire sociale, le savoir objectif, la raison qui nous conduiront dans une route nouvelle, mais la subjectivité même :

‘J'en ai vu beaucoup qui philosophaient, bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère. Voulant être plus savants que d'autres, ils étudiaient l'univers pour savoir il était arrangé, comme ils auraient étudié quelque machine qu'ils auraient aperçue, par pure curiosité : ils étudiaient la nature humaine pour pouvoir en parler savamment mais non pour se connaître ; ils travaillaient pour instruire les autres, mais non pour s'éclairer au dedans’.⁷

Toute vérité est donc intérieure, adéquation du moi à ce qu'il est vraiment. Cette vérité est radicale à tous les sens du terme, elle est solitaire et socratique. ‘Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas d'avantage’.⁸ La volonté générale unanime du *Contrat social* sera alors la forme collective de cette illumination intérieure : la volonté générale ne peut errer, et tous se donnant à tous ne se donnent qu'à eux-mêmes.

Là où d'Alembert, à partir de l'organisation collective et historiquement constituée du travail philosophique et de l'organisation scientifique, élabore une théorie de la transformation sociale progressive et progressiste, réformatrice et lente, Rousseau, à partir du miracle intérieur d'une vérité autoproclamée et auto-constituée (révolutionnaire au sens de la Révolution française) suppose possible la rénovation radicale et instantanée de l'homme. Il s'agit pour ainsi dire de changer la nature humaine.

L'homme chez Rousseau est donc son propre créateur. La constitution civile parfaite émerge d'une auto-constitution politique qui a le même statut que l'illumination intérieure de la personnalité libre de toute attache sociale ou historique. Dans les deux cas, il y a expérience de l'adéquation de soi à soi, conviction profonde et personnelle à propos des principes de justice. Cette adéquation passe par celle de tous les individus à tous les individus, sans médiation. À ce titre, l'État civil, le contrat, réalise la nature humaine, l'homme devient ce qu'il est. Non pas seulement deux âmes dans le même corps, mais toutes les âmes dans tous les corps. Mort et résurrection de l'individu.

• Deux conceptions divergentes de la philosophie dans l'unité des Lumières françaises.

Deux conceptions divergentes de la philosophie donc qui pourtant, conjointes, constituent le socle des Lumières françaises, cette révolution des esprits qui s'impose non sans heurts et difficultés. La philosophie alors n'est pas sans risques politiques. Rappelons que le

⁷ *Rêveries du promeneur solitaire*, œuvres complètes, 1, p. 1012-13

⁸ *Profession de foi du vicaire savoyard*, Œuvres complètes, 4, p. 599.

Conseil d'État interdit de vendre, de détenir et d'acheter *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (1752), que le Décret royal du 26 avril 1757 menace de la peine de mort ceux qui attaqueraient la religion dans leurs écrits. Que plus de cent ouvrages furent brûlés au XVIII^e siècle en France de la main du bourreau (*De l'esprit* d'Helvetius fut lacéré et brûlé sur l'île de la Cité en 1758), que le Chevalier de la Barre fut supplicié en 1766 entre autres pour avoir été trouvé en possession du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire et de quelques écrits anti-religieux. Ce qui unit d'Alembert et Rousseau est bien plus fort que ce qui les sépare, ils sont l'un et l'autre des philosophes de la liberté, ils pensent la perfectibilité humaine.

D'Alembert et Rousseau illustrent l'unité des Lumières dans la pluralité, au-delà de la notion classique d'auteur, de l'unité doctrinale et des barrières entre disciplines. Dans les Lumières française, les philosophes sont littérateurs et les romans philosophiques. Les Lumières françaises posent d'ailleurs une question à la philosophie, dans la mesure où la singularité des œuvres et des personnes brise ce que l'on croit savoir de l'identité de la discipline. L'anti-philosophie de Rousseau, les sciences humaines posées à l'horizon de la pensée de l'Alembert, mettent en œuvre ce qui s'accomplira dans les plus grandes œuvres du XIX^e siècle : la sortie de la philosophie.

Malgré donc les divergences doctrinales, ce qui lie littérature, philosophie et sciences, c'est d'avoir un horizon politique au sens large et au sens noble. Le réformisme de d'Alembert et le radicalisme de Rousseau se trouvent en effet réunis dans cette préoccupation commune à toutes les Lumières françaises : la responsabilité de constituer une société juste. C'est l'homme qui, ce faisant, est la justification de Dieu, et les Lumières françaises une théodicée dans et par la politique (Cassirer).

‘Ainsi l'idée de liberté est indissolublement liée, pour Rousseau, à celle de religion, mais elle n'est pas fondée sur la religion ; c'est la religion au contraire qui est fondée sur elle. Le point central de la religion se trouve, désormais, dans la théologie morale’.⁹

La mise en cause des Lumières n'est pas une divergence concernant la théorie de la connaissance ou la conception de la vérité, mais sur la nature et des fondements de la justice.

⁹ Ernst CASSIRER, ‘L'autre dans la pensée de Rousseau’ in *Pensée de Rousseau* (Paris, Seuil, 1984), p. 54-55.

Bibliographie

- Sources primaires citées ou utilisées

D'ALEMBERT, *Essai sur les élémens de philosophie*, quatrième volume des *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (Amsterdam, Z. Chatelain et fils, 1759).

D'ALEMBERT, *Traité de dynamique*, Préface (Paris, David l'aîné, 1743).

ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Préface de J. Fabre, introduction, présentation et notes de M. Launay (Paris, Seuil, 1967).

- Sur les relations entre d'Alembert et Rousseau

Article *D'Alembert* du *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Ss/direction de R. Trousson Et F.S. Eigeldinger, Champion Classique, 2006.

Florent GUÉNARD, 'Rousseau et d'Alembert, le théâtre, les lois, les mœurs', *Revue Corpus*, numéro spécial d'Alembert (n° 38), 2001.

John N. PAPPAS 'Rousseau and d'Alembert', *Publications of the modern Language Association of America*, March 1960, vol. LXXV n° 1, p. 46-60.

Michael O'DEA, 'Consonances et dissonances : Rousseau et d'Alembert face à l'œuvre théorique de Jean-Philippe Rameau', in *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 35 *varia*, octobre 2003.

- Utilisés pour cet article :

Sur d'Alembert :

Joseph BERTRAND, *D'Alembert*, Hachette, 1889

Maurice MULLER, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, (Paris, Payot, 1920)

Angelika SCHÖBER, 'Les conceptions épistémologiques et politiques de d'Alembert vues à travers la pensée des Lumières, l'Aufklärung de Kant et le positivisme de Comte' *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, n° 319, 1994, p.1-65.

Giorgio TONELLI, 'The philosophy of d'Alembert. A sceptic beyond Scepticism', *Kant-Studien*, n° 67, 1976, p. 353-371.

Sur Rousseau :

Ernst CASSIRER, 'L'autre dans la pensée de Rousseau' in *Pensée de Rousseau* (Paris, Seuil, 1984)

Ourida MOSTEFAI, *Le citoyen de Genève et la République des Lettres, étude de la controverse autour de la lettre à d'Alembert de J.-J. Rousseau*, (?), Peter Lang, 2003).

Michael O'DEA, 'Rousseau contre Rameau : musique et nature dans les articles sur l'Encyclopédie et au-delà', in *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n°17, octobre 1994.

- Ouvrages généraux :

Jean Starobinski, *L'Invention de la liberté*, (Paris, Flammarion, 1987).